Quand « le pressentiment des prophètes s'allie à la réalité de l'Empire » (« Globus ») : F. Rosenzweig et la question théologico-politique

Sophie Nordmann

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2640>

DOI : 10.4000/cps.2640

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2011

Pagination : 123-134

ISBN : 978-2-354100-36-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Sophie Nordmann, « Quand « le pressentiment des prophètes s'allie à la réalité de l'Empire » (« Globus ») : F. Rosenzweig et la question théologico-politique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 29 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 12 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2640> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2640>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Quand « le pressentiment des prophètes s'allie à la réalité de l'Empire » (« Globus »): F. Rosenzweig et la question théologico-politique

Sophie Nordmann

Étant donné la priorité d'intérêt que ce volume entend donner aux textes écrits par Rosenzweig en 1917, alors qu'il se trouvait sur le front des Balkans, j'ai choisi de me pencher sur les tout premiers paragraphes du texte intitulé « Globus. Études sur la théorie de l'espace dans l'histoire universelle », et de mettre ces lignes en regard de ce que Rosenzweig développe dans *L'Étoile de la Rédemption*. C'est donc d'une lecture suivie de l'introduction de « Globus » dont je partirai.

Le texte s'ouvre sur ces mots: « Le premier homme qui borna une partie du sol terrestre pour en faire sa propriété et celle des siens, inaugura l'histoire universelle »¹. Dans cette phrase, on entend en écho l'ouverture de la seconde partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*: « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (Rousseau 1971, p. 205). Cette référence implicite à Rousseau doit retenir l'attention à la fois pour elle-même et pour le déplacement que lui imprime Rosenzweig. Dans la célèbre formule qui vient d'être rappelée, Rousseau n'a pas en vue l'institution de la propriété en général, mais la question de la propriété foncière: c'est de l'appropriation *de la terre* dont il s'agit, c'est-à-dire – comme c'est le cas pour Rosenzweig ici – de la question de l'inscription des relations humaines dans l'espace, dans le monde. Cette appropriation de la terre, ce découpage de la terre

1 « Globus. Études sur la théorie de l'espace dans l'histoire universelle » (1917), (Rosenzweig 2003a, p. 37).

en mien, tien et sien, sont présentés comme un acte de force: c'est sur un arbitraire que repose la naissance de la propriété foncière et avec elle, pour Rousseau, de la société civile. Le *Contrat social* posera dans toute son acuité la question du rapport de la force au droit et à ce titre aussi, il est significatif que Rosenzweig en appelle implicitement à Rousseau. Car la question du rapport de la force et du droit comme moteur de l'histoire, et l'idée suivant laquelle tout droit repose, en dernière instance, sur un acte de force, sera d'une importance toute particulière dans *L'Étoile*. La dialectique de la violence et du droit y apparaîtra en effet comme la force motrice de l'histoire, celle qui fait passer du droit ancien au droit nouveau, celle qui scande la marche linéaire de l'histoire en époques et en heures, nous allons y revenir.

Pourtant, la référence implicite à Rousseau connaît, sous la plume de Rosenzweig, un déplacement significatif. Car ce n'est pas de société civile dont il est question: c'est «l'histoire universelle» qu'inaugure «le premier homme qui borna une partie du sol terrestre pour en faire sa propriété et celle des siens» (Rosenzweig 2003a, p. 37). Cette histoire universelle, Rosenzweig la présente donc comme l'empreinte de l'homme sur le monde – ce que confirme la suite de l'introduction de «Globus»: «Avec le tracé de la première frontière, poursuit Rosenzweig, l'humanité prit possession de la terre» (Rosenzweig 2003a, p. 37). De même que l'histoire scande le temps en heures et en époques², de même elle découpe le monde en frontières. «Chaque époque, écrit Rosenzweig dans «Globus», a son concept de monde, d'œcoumène' [...]» (Rosenzweig, 2003a, p. 39): à chaque heure de l'histoire correspond un découpage du monde. Et l'histoire n'est rien d'autre que le jeu de ces découpages spatio-temporels, à partir de l'indifférenciation du temps et de l'espace naturels, comme le laisse entendre la suite du paragraphe: «Toute l'histoire universelle n'est que le prolongement de cette première frontière, n'est que l'empiètement permanent du mien, du tien et du sien, la formation toujours plus prégnante des relations *je* et *tu*, à partir du chaos indifférencié du *ça*» (Rosenzweig 2003a, p. 37). La question de

2 Cf. Rosenzweig 2003b, p. 463-467. Par exemple, p. 466: «Les époques sont les heures de l'histoire universelle, et seul l'État les y fait entrer grâce à sa formule de captation qui fait s'arrêter le soleil du temps, jusqu'à ce que le 'peuple se soit rendu maître de ses ennemis' pour ce jour du moins».

l'histoire universelle est donc, d'emblée, rapportée par Rosenzweig à celle du rapport de l'humanité à la terre, c'est-à-dire de l'homme au monde.

Or, dans *L'Étoile*, Rosenzweig saisit la relation de l'homme au monde sous une catégorie particulière, celle de Rédemption. La Rédemption renvoie à l'action de l'homme sur le monde, en vue de son achèvement dans le Royaume: «Le monde n'est pas encore achevé. Il y a encore en lui des ris et des pleurs. Et la larme n'est pas encore essuyée sur tous les visages. [...] Dans chaque pouce, [le monde] est donc quelque chose qui vient, ou plutôt: un venir. Il est ce qui doit venir. Il est le Royaume» (Rosenzweig 2003b, p. 309). À partir de là, «la Rédemption, c'est précisément qu'à travers l'engagement de l'homme, l'être soit donné au monde; le monde est inachevé: c'est à l'homme de l'achever» (Mosès 1982, p. 136). En tant qu'elle est rapport de l'homme au monde, «prise de possession» de la terre par l'humanité, l'histoire universelle telle que nous la présente Rosenzweig au tout début de «Globus» pourrait donc être envisagée comme un mode de Rédemption, c'est-à-dire d'action humaine sur le monde en vue de son achèvement. C'est bien un tel achèvement – qui est aussi un dépassement du jeu du mien, du tien et du sien dans «le puissant unisson du 'Nous'» (Rosenzweig 2003b, p. 332) – qu'évoque la suite de l'introduction de «Globus»: «De même que le premier *je* limité et son extension également limitée en un premier *nous* décrivent le premier moment de l'histoire, de même le dernier *nous* sans limite et son approfondissement tout aussi illimité jusqu'au dernier *je* en sont l'ultime phase» (Rosenzweig 2003a, p. 37). De même, donc, que l'histoire a un commencement – le tracé de la première frontière –, elle a aussi une fin: cette fin, c'est l'unification ultime, celle du *nous* unanime en lieu et place du *je*, du *tu*, et du *il*. L'histoire universelle est cette trajectoire du «premier *je* limité» au «dernier *nous* sans limite», trajectoire qui s'exprime, géographiquement parlant, dans le jeu des frontières. La «fin dernière», comme l'indique la suite du paragraphe, c'est «l'absence de toute frontière», l'unité retrouvée³. C'est en effet «l'unité du globe terrestre» qui constitue, affirme Rosenzweig, «la force motrice du devenir historique» (Rosenzweig 2003a, p. 38). En d'autres termes, l'histoire a un «sens». Elle n'est pas le jeu indéfini des frontières,

3 Rosenzweig 2003a, p. 37: «Ainsi la Terre est-elle destinée par la Création à être de tout temps couverte de frontières. Être délimitée par des frontières est sa nature, l'absence de toute frontière n'est que sa fin dernière».

elle vise sa propre fin : disparition des frontières, unification du monde et de l'humanité. Et là encore, le parallèle est étroit avec ce que Rosenzweig développe dans *L'Étoile*, notamment dans les trois livres de la deuxième partie. Ce qu'évoque Rosenzweig dans le livre sur la Révélation – à savoir : que l'apparition du *tu* et du *je* est aussi création d'une temporalité linéaire, celle du dialogue⁴ – peut en effet être rapporté à l'histoire : tant qu'il n'y a qu'un *ça* indifférencié, il n'y a pas d'histoire au sens de devenir linéaire. Et de même, le « dernier *nous* sans limite » signifie aussi la fin de l'histoire. Pour qu'il y ait histoire, temporalité linéaire, il faut un *je* et un *tu*. L'histoire comme progression linéaire, faite d'heures et d'époques, est ce laps de temps qui s'écoule entre un avant de l'histoire, c'est-à-dire un monde qui n'a pas encore reçu l'empreinte de l'homme – ce que Rosenzweig saisit dans *L'Étoile* sous la catégorie de *Création* comme relation de Dieu au monde – et un au-delà de l'histoire, un monde achevé – ce que Rosenzweig saisit dans *L'Étoile* sous la catégorie de *Rédemption* et l'appellation de *Royaume*. En ce sens, il n'y a d'histoire que tant qu'il y a un *je* et un *tu* : il n'y a d'histoire que tant qu'il y a séparation, frontière, « empiètement permanent du mien, du tien et du sien »⁵.

La courbe de l'histoire qui se dessine ici fait donc écho à ce que décrit Rosenzweig dans la deuxième partie de *L'Étoile*. On peut saisir la marche de l'histoire universelle, telle que Rosenzweig nous la présente dans l'introduction de « Globus », sous les catégories de Création, Révélation et Rédemption telles que Rosenzweig les mobilise dans *L'Étoile* :

- Création comme passé immémorial, avant de l'histoire, monde sans frontières et sans empreinte humaine, unité première du « *ça* indifférencié » auquel le temps linéaire, la frontière, la séparation, ne sont pas encore advenus, « première unité » qui remonte « au plus ancien souvenir de l'humanité » (Rosenzweig 2003a, p. 38).
- Révélation comme irruption d'un *je* et d'un *tu*, séparation, frontière, marche linéaire de l'histoire comme jeu du mien, du tien et du sien.

4 Rosenzweig 2003b, Deuxième partie, Deuxième livre, en particulier p. 246-263.

5 Rosenzweig 2003a, p. 37 : « Toute l'histoire universelle n'est que [...] l'empîement permanent du mien, du tien et du sien, la formation toujours plus pregnante des relations *je* et *tu*, à partir du chaos indifférencié du *ça* ».

- Rédemption comme horizon d'un au-delà de l'histoire, monde à nouveau sans frontières, unité dernière, *nous* unanime.

La marche de l'histoire universelle est celle qui conduit d'une unité à l'autre, de cette unité première – celle du monde sans frontières – à l'unité dernière. Or, écrit Rosenzweig, « la réflexion sur l'autre unité⁶ ne peut intervenir qu'au moment où le pressentiment des prophètes s'allie à la réalité de l'Empire [...] » (Rosenzweig 2003a, p. 38) : par cette référence au « pressentiment des prophètes », la question de l'histoire universelle se trouve explicitement posée en termes théologico-politiques⁷. Qu'en est-il alors ? Comment le « pressentiment des prophètes » peut-il s'allier à « la réalité de l'Empire », alors que les deux semblent s'exclure absolument l'un l'autre ?

Si l'on se rapporte, en effet, à ce que développe Rosenzweig dans la troisième partie de *L'Étoile*, il semble que cette rencontre soit impossible et que le « pressentiment des prophètes » et la « réalité de l'Empire » ne puissent s'envisager que dans leur mutuelle exclusion. À l'historialité et à la mondanité du politique – des peuples de l'histoire, des nations du monde – s'oppose en effet l'extra-historialité et l'extra-mondanité du « peuple éternel » qui ne repose qu'en lui-même et possède en lui-même le principe de sa propre perpétuation, à travers la suite des générations⁸. Le peuple juif est, on le sait, aux yeux de Rosenzweig, « le peuple unique » (Rosenzweig 2003b, p. 418), singulier parmi les peuples en ce qu'il ne cherche aucun autre fondement que lui-même. Alors que les autres peuples sont *dans* le monde et *dans* l'histoire par leur inscription dans une terre, une langue, une loi, le peuple juif est pour ainsi dire hors du monde et hors de la marche linéaire du temps historique. Sa terre, sa langue, sa loi sont *saintes* : elles sont soustraites à la fois au monde et aux vicissitudes de l'histoire. À la différence des peuples du monde,

6 C'est-à-dire sur cette unité dernière, ultime (S.N.)

7 L'expression *théologico-politique* est peut-être mal choisie, car il n'est nullement ici question de Dieu et de théologie : j'entends simplement par « théologico-politique » l'acception traditionnelle qui renvoie à la rencontre de catégories religieuses et de catégories politiques.

8 Cf. Rosenzweig 2003b, p. 417 : « La communauté de sang seule sent dès à présent couler dans ses veines la garantie de son éternité. Pour elle seule, le temps n'est pas un ennemi à juguler qu'elle finira peut-être, ou peut-être pas – mais elle l'espère – par vaincre : non, pour elle, le temps est un enfant et un petit-enfant ».

écrit Rosenzweig, le peuple juif ne vit pas « dans une vie nationale, ayant une place visible dans le monde, ni dans une langue populaire qu'il fait retentir en exprimant son âme, ni dans un territoire propre à un peuple, fermement fondé et délimité sur la terre » (Rosenzweig 2003b, p. 425). Du même coup, il ne participe pas à l'histoire : « la vie dans le temps est interdite à ce peuple » (Rosenzweig 2003b, p. 425). Elle lui est interdite « au nom de la vie éternelle » (Rosenzweig 2003b, p. 425) : « il vit en créant sa propre éternité à partir des obscures sources du sang » (Rosenzweig 2003b, p. 425). Cette éternité, il la crée sur le mode de l'anticipation, à travers son calendrier liturgique qui fonde une temporalité sacrée, soustraite à la marche de l'histoire. Le peuple juif est donc, aux yeux de Rosenzweig, éternel dans l'exacte mesure où il *échappe* au politique, entendu à la fois au sens spatial comme inscription dans le monde et dans le jeu des frontières, et au sens temporel comme participation à la marche de l'histoire. Comment peut-il alors y avoir rencontre entre le « pressentiment des prophètes » et « la réalité de l'Empire » ?

D'autant que l'antagonisme n'est pas seulement celui des « prophètes » et de « l'Empire », mais également celui du « pressentiment » et de la « réalité ». Car c'est bien là ce qui distingue aussi le religieux du politique. À une Rédemption appréhendée, par les prophètes, sur le mode du *pressentiment* – c'est-à-dire, pour reprendre les catégories de *L'Étoile*, de l'anticipation et de la promesse – *s'oppose* la *réalité* de l'Empire : *forçant le Royaume*, pour reprendre une expression que Rosenzweig emploie à plusieurs reprises dans *L'Étoile* (Rosenzweig 2003b, p. 371-415), la politique est, en effet, nécessairement violente dans sa tentative d'atteindre, par le biais de l'État, une forme d'éternité, d'immobilisation de l'instant. L'État représente en effet, pour Rosenzweig, « la tentative, nécessairement toujours à reprendre, de conférer aux peuples une éternité dans le temps » (Rosenzweig 2003b, p. 463) : l'État tente de maîtriser le temps historique de l'intérieur, par opposition au judaïsme qui crée un temps parallèle, non historique. Pour saisir l'idée suivant laquelle l'État cherche à arrêter l'écoulement linéaire du temps, Rosenzweig filera, tout au long de la troisième partie de *L'Étoile*, la métaphore du fleuve : « les peuples du monde sont en soi sans cycle ; leur vie roule dans le vaste fleuve qui descend la vallée. Si une éternité doit lui advenir grâce à l'État, il faut arrêter le fleuve, il faut l'endiguer pour en faire un lac » (Rosenzweig 2003b, p. 463). L'État s'efforce d'immobiliser l'instant

présent, qui s'écoule sans cesse, et il le fait en projetant un ordre durable sur la réalité mouvante du peuple : cet ordre s'exprime dans le droit.

Par le droit qui immobilise, qui fige, l'État «suspend sa loi au-dessus du changement» (Rosenzweig 2003b, p. 464). Pourtant, cette immobilisation de l'instant dans la loi est illusoire : la vie, qui «ne veut que le changement» (Rosenzweig 2003b, p. 463), finit par reprendre ses droits. Du fait que la loi est fixe tandis que la vie du peuple est mouvante, il est inévitable qu'à un moment donné, les deux ne soient plus en adéquation. Le droit et la vie entrent alors en conflit, et l'État dévoile son vrai visage : «Le droit n'était que son premier mot. Il est incapable de s'affirmer contre la métamorphose de la vie. Et voici qu'il prononce son second mot : le mot de violence» (Rosenzweig 2003b, p. 464). Pour maintenir la loi, l'État doit se retourner *contre* la vie. Cette violence fondamentale est présente aussi bien au niveau de l'ancien droit qui se maintient «de force», qu'au niveau du nouveau droit qui surgit. On retrouve là l'idée, que nous évoquions à l'occasion de la référence à Rousseau, qu'il n'y a pas de fondation ultime du droit, l'idée suivant laquelle tout droit repose, en dernière instance, sur une forme de violence.

L'État est, quant à lui, entièrement pris dans ce mouvement par lequel l'histoire des peuples, au lieu de s'écouler d'instant en instant, se découpe en époques qui sont, chacune pour soi, des immobilisations de l'instant : «Seul le nouvel instant brise la violence de l'ancien et menace de laisser à nouveau s'écouler la vie comme un fleuve en liberté ; mais aussitôt l'État lève de nouveau son épée et capte de nouveau le fleuve pour le tenir immobile, capte pour en faire un cercle le mouvement qui continue de s'écouler. Ces instants captés par l'État sont ainsi d'authentiques 'heures' de la vie du peuple qui de soi ne connaît pas d'heures ; seul l'État apporte, dans l'écoulement ininterrompu de cette vie à travers le temps, des moments de répit, des stations, des époques» (Rosenzweig 2003b, p. 466). À partir de là, «pressentiment des prophètes» et «réalité de l'Empire», judaïsme d'un côté, politique et histoire de l'autre semblent s'exclure mutuellement. La métaphore du fleuve laisse place à l'image de l'arbre lorsqu'il s'agit, pour Rosenzweig, d'évoquer cette mutuelle exclusion : «Au sein des époques de l'histoire universelle, l'État taille, de son épée impitoyable, les encoches que sont les heures de l'éternité dans l'écorce de l'arbre du temps qui grandit ; contre elles, le peuple éternel, impavide et intact, accumule d'année en

année les anneaux qui protègent le tronc de sa vie éternelle» (Rosenzweig 2003b, p. 466).

Il y a donc, d'un côté le peuple juif, ne reposant qu'en lui-même, hors du monde et hors de l'histoire, et de l'autre la marche de l'histoire universelle, avec pour moteur la dialectique de la violence et du droit, le jeu des frontières, l'enchaînement des heures et des époques, qui pourraient se poursuivre indéfiniment: il n'est pas inscrit dans l'histoire elle-même que sa marche doive avoir une fin. Or, à un moment donné, quelque chose d'absolument inédit survient: à savoir la rencontre du «pressentiment des prophètes» et de la «réalité de l'Empire» – et là se pose d'ailleurs la question du rôle «médiateur» du christianisme. À un moment donné – celui précisément de l'aujourd'hui, cet aujourd'hui qu'évoque Rosenzweig à la toute fin de l'introduction de «Globus»⁹, et que l'on retrouve à maintes reprises dans *L'Étoile* – la rencontre de ce qui jusqu'alors s'excluait a lieu. Et en ce sens, l'époque qui est celle de Rosenzweig – et qui est aussi celle de la Première Guerre *mondiale* – est radicalement différente des autres. Elle n'est pas une époque parmi d'autres. Elle n'est pas une heure qui vient s'ajouter aux heures de la vie des peuples: elle est une époque qui se veut «mondiale». L'«aujourd'hui» qui est celui de Rosenzweig renvoie à cette époque où l'histoire n'est plus seulement le jeu des frontières et la succession des heures: une nouvelle dimension apparaît, celle d'une aspiration politique et historique au mondial, au planétaire. C'est ce que souligne Rosenzweig dans la suite de «Globus»: «Je ne sais pas si la guerre actuelle sera encore décrite par nos arrière-petits enfants comme les contemporains de son éruption l'ont décrite: une guerre mondiale. De grandes portions du globe terrestre demeurent encore extérieures à la zone de feu [...]. Il est vrai néanmoins que les enjeux de la lutte ont une extension qu'ils n'eurent jamais auparavant. Si ce ne sont les forces en présence, leurs fins du moins justifient certainement le qualificatif de la guerre actuelle. Il semble donc qu'elle soit, du point de vue de l'histoire universelle, une transition qui conduit d'une époque européenne révolue à une époque planétaire à venir» (Rosenzweig 2003a, p. 38-39). Époque planétaire, qui renvoie à

9 Cf. Rosenzweig 2003a, p. 38: «Ces deux réflexions [celle sur l'unité première et celle sur l'autre unité, qui ne peut intervenir qu'au moment où le pressentiment des prophètes rencontre la réalité de l'Empire] doivent s'arrêter lorsque l'ombre du cadran solaire indique aujourd'hui».

une aspiration historique et politique au total, au « mondial », aspiration qui s'apparente en ce sens à la visée « rédemptrice » d'une unification ultime, d'une « unité dernière ». Et à partir de là, tout s'en trouve changé.

En premier lieu, parce que cette rencontre du politique et du religieux donne rétrospectivement sens à la marche de l'histoire. Seule la perspective de la fin peut donner un sens. Si Rosenzweig est en mesure d'écrire, au début de « Globus », que la trajectoire de l'histoire universelle est celle qui va d'un « premier *je* limité » à un « dernier *nous* sans limite », c'est seulement parce que l'« aujourd'hui » est précisément ce temps d'une aspiration au *nous* unanime, qui donne à l'histoire le sens d'une trajectoire. Tant que la rencontre du politique et du religieux n'a pas eu lieu, tant que ne s'est pas ajoutée à l'histoire cette dimension « rédemptrice » d'achèvement ultime, l'histoire n'a pas à proprement parler de sens : elle n'est, elle ne peut être, que le jeu indéfini des frontières et la succession indéfinie des époques.

Or, à partir de ce moment-là, et de ce moment-là seulement, religion et politique, peuple juif et nations du monde, ne peuvent plus être simplement juxtaposés, posés côte à côte – comme c'était le cas avec la métaphore de l'arbre que nous avons évoquée, (cf. Rosenzweig 2003b, p. 466) –, mais deviennent concurrents, car tous deux aspirent alors à la totalité. Jusqu'alors, judaïsme et politique, peuple juif et nations du monde pouvaient encore faire relativement bon ménage, dans une exclusion et une ignorance mutuelle : d'un côté le peuple juif qui demeure impavide intact pendant que s'égrènent les heures de l'histoire universelle, de l'autre l'État qui « taille, de son épée impitoyable, les encoches que sont les heures de l'éternité dans l'écorce de l'arbre du temps qui grandit ». Mais à partir du moment où l'on a *de part et d'autre* une aspiration à la totalité, l'exclusion mutuelle se change en concurrence. Et donc, à partir de ce moment-là, à partir du moment où le politique prétend à la totalité, la singularité juive ne peut plus se contenter de s'affirmer à côté du politique et hors de lui.

Car le judaïsme représente lui aussi une aspiration à la totalité. Au premier chapitre de la troisième partie de *L'Étoile*, Rosenzweig montre en effet qu'une exigence de totalité propre au judaïsme surgit de la jonction entre l'absolue singularité du peuple juif et son aspiration à l'éternité. À la question de savoir ce que signifie le fait qu'un peuple – le peuple juif – « cherche l'assurance de sa survie hors de toute extériorité, et que là

dans son absence justement de relation, il veuille être un peuple éternel» (Rosenzweig 2003b, p. 426), Rosenzweig apporte la réponse suivante: «Cela ne signifie rien de plus et rien de moins que la prétention, tout en étant réalité singulière, d'être cependant tout» (Rosenzweig 2003b, p. 426). L'exigence de totalité ne naît pas de la simple singularité, car le singulier «est susceptible de s'affirmer dans sa singularité uniquement en s'insérant d'une manière ou d'une autre comme partie d'un ensemble» (Rosenzweig 2003b, p. 426). En revanche, «une réalité singulière qui prétendrait être aussi bien éternelle devrait [...] pleinement inclure en soi le Tout (*das All*)» (Rosenzweig 2003b, p. 426). Et c'est à la lumière de cette aspiration au Tout que Rosenzweig analyse les polarités du Dieu juif, du monde juif et de l'homme juif: «En eux-mêmes, écrit-il, il faut qu'ils [le Dieu, le monde, l'homme juifs] contiennent des pôles opposés pour être en mesure d'être singuliers, déterminés, quelque chose de particulier, un Dieu, un homme, un monde, et pourtant simultanément tout, Dieu, l'homme, le monde tout entier» (Rosenzweig 2003b, p. 427). Or, quels sont les pôles qui satisfont cette double exigence? Rosenzweig les décrit ainsi: «En lui-même, Dieu se sépare en Créateur et en Révéléateur, en Dieu de la justice toute-puissante et en Dieu de l'amour miséricordieux. L'homme se scinde en âme aimée de Dieu et en amant qui aime dans l'amour du prochain. Le monde se divise en l'être-là de la créature qui languit après la Création de Dieu et la croissance propre de la vie jusqu'au sein du Royaume» (*Ibid.*). Quiconque est tant soit peu familier de *L'Étoile* reconnaîtra dans cette description de Dieu, de l'homme et du monde juifs, très exactement ce que Rosenzweig lui-même développe dans la seconde partie de *L'Étoile*: un Dieu à la fois créateur et révélateur – qui s'ouvre au monde dans le miracle de la Création et à l'homme dans celui de la Révélation; un homme qui est à la fois âme aimée de Dieu (Révélation) et amant qui aime dans l'amour du prochain (Rédemption); un monde inachevé, en devenir, depuis la Création jusqu'au Royaume. En d'autres termes, l'ensemble du mouvement de la deuxième partie de *L'Étoile* est le développement, l'explicitation, de ce que Rosenzweig *lui-même* affirme être la conception *juive* de Dieu, de l'homme et du monde. En cela, le judaïsme n'est pas une simple étape dans l'économie générale de *L'Étoile*, un chapitre au début de la troisième partie: il est bien plus que cela, il est le mouvement même de l'ensemble de *L'Étoile*, mouvement qui trace la voie d'une aspiration à la totalité *autre* que celle de la politique et de l'histoire universelle. Ce sont donc deux aspirations

à la totalité qui s'opposent, et puisqu'il s'agit de deux aspirations à la *totalité*, elles sont incompatibles et forcément concurrentes.

Ces quelques considérations permettent d'envisager un certain nombre d'éléments sous un éclairage nouveau. Ainsi en est-il, par exemple, de la contestation de la totalité sur laquelle s'ouvre *L'Étoile*. Si Rosenzweig doit en passer par cette contestation, c'est aussi parce que l'époque, l'aujourd'hui, est cette rencontre du «pressentiment des prophètes» et de la «réalité de l'Empire», c'est-à-dire cette visée «rédemptrice» de l'histoire, cette aspiration politique et historique à la totalité et à l'unification ultime. La critique de la totalité, qui constitue l'objet central de l'Introduction à la première partie de *L'Étoile*, est absolument nécessaire à partir du moment où la singularité juive ne peut plus s'affirmer simplement hors du politique et à côté de lui. Cette critique de la totalité doit alors prendre sa source dans une évocation de la Première Guerre *mondiale*, en tant que cette dernière cristallise l'aspiration historique et politique à la totalité. Et c'est bien d'une évocation de la Première Guerre mondiale dont tout part dans *L'Étoile*: de l'évocation de l'homme qui «se terre comme un ver dans les plis de la terre nue, devant les tentacules sifflantes de la mort aveugle et impitoyable [...]» (Rosenzweig 2003b, p. 19). Expérience personnelle, certes, de l'angoisse face à la mort imminente qui frappe chaque fois au hasard et éveille l'individu à son irréductible singularité; mais aussi expérience d'une guerre inédite dans l'histoire de l'humanité, en tant qu'elle est précisément mondiale – Rosenzweig ne manquera pas de le rappeler au début de «Globus», cf. *supra* – et qu'elle implique donc, en elle-même, la question de la totalité. Les trois «*In*» qui constituent les épigraphes aux trois parties de *L'Étoile* apparaissent alors dans leur complémentarité: si l'on veut, *en dernière instance*, s'opposer à la tyrannie du politique («*In tyrannos!*»), il faut d'abord s'opposer aux philosophes («*In philosophos!*»), contester le «présupposé, en soi grandiose, du Tout pensable» (Rosenzweig 2003b, p. 23), afin d'ouvrir la voie d'une autre aspiration à la totalité¹⁰. Cette complémentarité, c'est aussi celle de «Globus» et de *L'Étoile*, et le mouvement d'ensemble de *L'Étoile* peut presque se lire comme une réponse à l'Introduction de «Globus»: à la

10 Une totalité qui ne soit plus, dès lors, *présupposée*, mais au contraire *visée* sur le mode de l'irréalisé: *pressentiment* des prophètes contre *réalité* de l'Empire.

trajectoire que trace cette introduction – celle de l’histoire universelle, encadrée par un « premier *je* limité » et un « dernier *nous* sans limite » – fait contrepoint la voie dessinée par *L’Étoile* – une autre voie qui suppose que les idées de totalité et de Rédemption telles qu’elles ont été investies par la politique et par l’histoire aient volé en éclats.

Bibliographie

- Mosès S. (1982), *Système et Révélation*, Paris, Seuil.
- Rosenzweig F. (2003a), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay (intr. et trad.), Paris, Vrin.
- . (2003b), *L’Étoile de la Rédemption*, A. Derczanski et J.-L. Schlegel (trads.), Paris, Seuil.
- Rousseau J.-J. (1971 [1755]), *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.